

A Redenção à luz das narrativas da Instituição da Eucaristia

I. A última ceia de Jesus: Pascal ou não pascal?

Continuam o exegetas a discutir sobre se a última ceia de Jesus foi ou não uma ceia pascal. Os argumentos pró e contra são pertinentes e importantes. Não há dúvida que os Sinópticos narram esta ceia em ambiente pascal (Mc 14, 12-16 e par.; Lc 22, 14-16), mas também não há dúvida que João, embora sem a narrar à maneira dos Sinópticos (Jo 13, 1 ss.), afirma que o julgamento de Jesus, diante de Pilatos, teve lugar no «dia da preparação da Páscoa, pela sexta hora» (18, 14).

Celebrou Jesus a sua última ceia no enquadramento duma ceia pascal, ou terá antecipado a sua última ceia, mas sempre enquadrada em ritual de ceia pascal, ou terá apenas celebrado uma ceia de despedida que, mais tarde, por razões cristológicas e culturais, é apresentada como banquete pascal? Os exegetas dividem-se¹. Por nossa parte apresentamos os principais argumentos pró e contra.

¹ Cf. Herbert HAAG, *De la Antigua a la Nueva Pascua*, trad. espanhola do alemão, Salamanca, 1980, pp. 139 ss. A liturgia pascal era composta das seguintes partes, seguindo o tratado *Pesachim* X, 12 ss.: 1. A preparação: consagração que o chefe de família fazia sobre a primeira taça (a *quiddus*); segue-se o primeiro prato que consta de legumes, ervas amargas e sumo de frutas. Ainda não se come o pão. A comida vem para a mesa, mas sem se comer. Prepara-se a segunda taça que se põe na mesa, mas sem se beber. 2. A liturgia pascal: o chefe de família explica as características essenciais da ceia pascal, a partir de Ex 12,26. Canta-se a primeira parte do Hallel (Sl 113s) e bebe-se a segunda taça. 3. A ceia propriamente dita: o chefe de família abençoa os ázimos. Come-se a ceia que consta do cordeiro, dos ázimos, das ervas amargas e do vinho. Realiza-se a benção sobre a terceira taça. 4. Conclusão: canta-se a segunda parte do Hallel (Sl 115-118) e realiza-se a benção da quarta taça. Um bom trabalho sobre este assunto, embora com uma finalidade pastoral e litúrgica, é o do holandês Ambroos Verheul, traduzido para português, *A Estrutura Fundamental da Eucaristia*, S. Paulo, 1982.

A favor da ceia pascal, o autor alemão Joachim Jeremias, em obra tornada clássica ², refere os seguintes argumentos:

1. A ceia pascal celebrava-se durante a noite, ao contrário das ceias ordinárias ou diárias (1Co 11, 23; cfr. Mc 14, 30; Jo 13, 30; 18, 3) ³.

2. Celebrava-se dentro das muralhas de Jerusalém, o que fez Jesus, em contraste com os dias anteriores (Mc 11, 11, 19 em contraste com 14, 17).

3. Jesus partilha a sua última ceia apenas com os Doze, quando, normalmente, nas suas refeições, não havia limite de pessoas (Mc 2, 15; 14, 3; Mt 11, 19; Lc 7, 36). J. Jeremias pergunta: «Este círculo restrito de pessoas não se deverá ao facto de ser esse o costume de celebrar a páscoa?» ⁴.

4. Jesus partiu o pão no decurso da ceia, depois do primeiro prato (Mc 14, 18, 22), o que vai contra a regra normal das refeições, que começavam precisamente com o partir do pão. Só na refeição pascal é que o partir do pão tinha lugar depois do primeiro prato (Mc 14, 20: Ele disse-lhes: «É um dos Doze que leva a mão ao prato comigo»).

5. A ceia terminou com o «cântico de louvor» (Mc 14, 26; Mt 26, 30), que corresponde à segunda parte do *Hallel* pascal (Sl 114-118 ou 111-118) ⁵.

6. Comparando a última ceia de Jesus, descrita nos Sinópticos, com a celebração comunitária da eucaristia cristã, há grandes diferenças que nos levam a concluir que a última ceia de Jesus não procede da práxis litúrgica cristã.

A favor da tese contrária, os autores apresentam os seguintes argumentos ⁶:

1. A perícopa da preparação da páscoa, em Mc 14, 12-16, não enquadra bem no contexto do relato da paixão, e João desconhece tal relato. Enquanto que nos vv. 10, 17, 20, 43 se fala dos «Doze», os acompanhantes de Jesus são designados quatro vezes nos vv. 12-16

² Joachim JEREMIAS, *La Ultima Cena. Palabras de Jesus*, trad. espanhola, Madrid, 1980, pp. 42-63. Ver também X. LÉON-DUFOUR, *Les Évangiles et l'Histoire de Jésus*, Paris, 1963, pp. 351-360 e J. CARMIGNAC, *Comment Jésus et ses contemporains peuvent-ils célébrer la Pâque à une date non officielle?* in «*Révue de Qumran*» 5 (1964) 59-79.

³ Cf. H. L. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, II, Muenchen, 1924, p. 204.

⁴ Cf. o. c., p. 48.

⁵ A primeira parte do *Hallel* pascal, segundo a escola de Chammai era constituída pelo Sl 113 e segundo a escola de Hillel pelo Sl 113-114, que se cantavam depois do *Haggadá* pascal (*Pesahim* X, 6; *Tosefta Pesahim* X, 9); a segunda parte era constituída pelos Sl 114-118 ou 115-118, que se cantavam no fim da refeição. Cf. J. JEREMIAS, o. c., p. 57, n. 100.

⁶ Recolhemos estes argumentos da obra de H. HAAG, o. c., pp. 144-148.

como os «discípulos». E como é que Jesus pode enviar os *dois* «discípulos» e depois chegar com os «Doze» (v. 17)? Além disso, o texto de Mc 14, 1: «A Páscoa e a festa dos ázimos deviam ter lugar depois de dois dias» não se concilia com o v. 12: «O primeiro dia dos pães ázimos, em que se imolava a Páscoa...» Os vv. 12-16 formam, por isso, um bloco errático à luz da crítica textual.

2. Em Mc 14, 17-25, na narrativa da última ceia, nunca se fala de páscoa.

3. Se exceptuarmos Lc 22, 15, em nenhuma parte se fala do *cordeiro*, que era central numa ceia pascal. E Lc 22, 15-18 também não serve de comprovativo histórico se concluirmos com H. Schuermann que ele descreve a última ceia de Jesus numa perspectiva dum banquete pascal comunitário do *cristianismo primitivo*⁷.

4. «As palavras que se pronunciam não são semelhantes na sua forma às que se utilizam na festa da páscoa, nem aparecem no mesmo lugar no desenrolar da ceia, se as confrontarmos com o banquete pascal: o motivo destas palavras não é outro que o duma comida normal, os usos são os dum pai piedoso de família, as palavras têm por base essa hora única que se refere à morte iminente e ao Reino de Deus que se vai realizar proximamente»⁸.

Estes argumentos contra a tese da última ceia de Jesus ter sido uma ceia pascal são defendidos po exegetas como E. Schweizer, R. Bultmann, H. Schuermann, E. Lomeyer, X. Léon-Dufour. Outros exegetas levantam apenas a questão, a partir do estudo feito à forma literária dos textos, à contradição entre os Sinópticos e João e ao resultado dos estudos que acentuam o influxo da festa primitiva cristã (pascal) da eucaristia. H. Schuermann nos seus primeiros trabalhos sobre a última ceia de Jesus defendeu a tese da ceia ter sido pascal, mas ultimamente afastou-se dessa tese para concluir que «o resultado do exame neotestamentário só permite concluir com segurança sobre o carácter festivo da última ceia de Jesus»⁹.

⁷ H. S. SCHUERMANN, *Der Paschamahlbericht Lk 22(7-14) 15-18, (I Parte); Der Einsetzungsbericht Lk 22,19-20 (II Parte); Jesu Abschiedsrede Lk 22,21-38 (III Parte)*, col. «Neutestamentliche Abhandlungen», Muenster 1953, 1955, 1956.

⁸ Citação literal de H. HAAG, *o. c.* p. 145, que anota ainda em n. 25: «As palavras pronunciam-se dentro da haggadá-páscoa depois de terminar o primeiro prato; no entanto, Jesus vinculou o seu significado com a oração de antes e de depois da celebração do banquete (principal)».

⁹ H. SCHUERMANN, *Jesu Abendmahlsworte in Licht seiner Abendmahlshandlung*, in «Concilium» 40 (1968) 771-776. Do mesmo autor, além dos trabalhos acima citados em n. 7, cf. *Der Einsetzungsbericht Lk 22, 10-20*, Muenster 1970 (2 ed.); *Jesu Abendmahlshandlung als Zeichen fuer die Welt*, Leipzig, 1970; *Das Weiterleben der Sache Jesu nachoesterlichen Herrenmahl*, in «Biblische Zeitschrift» 16 (1972), 1-23.

Para o nosso problema não é fundamental que a última ceia de Jesus tenha sido ou não uma ceia pascal¹⁰. O próprio Paulo (1 Co 11, 20, 23 ss.), que é o primeiro a fazer teologia sobre a última ceia do Senhor, nunca estabelece a ligação entre esta última ceia e a ceia pascal. Ele fala das eucaristias cristãs não como uma mera repetição da última ceia do Senhor, embora a ela ligadas e dela dependentes (1 Co 11, 23-25), mas como celebrações de cariz escatológico: «Porque todas as vezes que comerdes este pão e beberdes esta taça anunciais a morte do Senhor até que ele venha» (1 Co 11, 26). «As palavras decisivas e os pensamentos da última ceia não mostram, nem nas informações dos Sinópticos sobre a última ceia, nem nas de Paulo, uma relação específica com o banquete pascal, nem devemos procurar tal relação nas próprias palavras de Jesus. As palavras tão importantes referidas no Novo Testamento recebem o seu significado e a sua forma do significado da morte de Jesus, que a primeira cristandade anunciava no banquete do Senhor (1 Cor 11, 26) e cuja compreensão se esforçou em apanhar na sua liturgia duma maneira distinta com a ajuda do Antigo Testamento»¹¹.

Mas a associação entre Eucaristia cristã e a ceia pascal era coisa normal, tendo em conta que Jesus morreu na Páscoa ou na preparação da Páscoa. Quando os Actos falam da «fracção do pão» (Ac 2, 42; 20, 7; cf. Lc 24, 30), pelo contexto daqueles textos devemos concluir que a primitiva Eucaristia cristã não celebra a *ceia pascal* do Senhor, mas a *comunhão* sacramental dos cristãos no «corpo» do Senhor¹². As eucaristias cristãs dos Actos não têm o ritmo teológico do *sacrifício pascal*, mas o ritmo da *alegria* da comunhão. O mesmo se diga de Jo 6, 48-59¹³.

¹⁰ X. LÉON-DUFOUR, em *Jesus y Pablo ante la Muerte*, Madrid, 1982, p. 101 é peremptório: «Jesus celebrou uma *última ceia* com os seus discípulos. Esta ceia não teve lugar segundo o rito pascal judeu, mas sim num ambiente pascal». Id. *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, Paris, 1982, pp. 99-113. O mesmo J. Jeremias, acérrimo defensor da *ceia pascal* de Jesus acaba por dizer: «Para terminar, devemos sublinhar que a atmosfera pascal rodeou a última ceia de Jesus, embora devesse ter lugar na véspera da Páscoa o. c., p. 92.

¹¹ H. HAAG, o. c., p. 147.

¹² É interessante notarmos o facto da diferença entre a celebração da Eucaristia segundo o rito latino e o da Igreja Grega. O rito latino dispõe a obrigação do pão ázimo, porque liga a Eucaristia ao ritopascal judaico, enquanto que o rito da Igreja Grega celebra a Eucaristia com pão fermentado.

¹³ O célebre cap. VI de João também não depende, na sua forma e teologia, dos aspectos culticos e sacrificiais do banquete pascal judaico. Conscientemente, João não quer confundir a Eucaristia *cristã* com a Páscoa judaica. Por isso descreve a última ceia de Jesus sem inserir os elementos sinópticos da instituição eucarística e abre o cap. XIII com a frase: «Antes da festa da Páscoa...» E Paulo, da mesma maneira, não faz depender as eucaristias da comunidade de Corinto dum banquete *pascal* cristão, mas dum memorial da morte do Senhor e da nova aliança nela fundada (1 Cor 11, 23-26).

II. A última ceia de Jesus: Proclamação final do reino ou comemoração sacrificial pascal?

Marcos descreve o rito da instituição da Eucaristia de maneira pouco clara. Começemos por ouvir o texto de Mc 14, 22-25:

- «22 Durante a refeição tomou o pão e depois de ter pronunciado a bênção partiu-o, deu-o a eles e disse: «Tomai, isto é o meu corpo».
- 23 Depois tomou uma taça, e depois de ter dado graças, deu-a a eles e beberam todos dela.
- 24 E ele disse-lhes: «Isto é o meu sangue, o sangue da aliança, derramado pela multidão».
- 25 Em verdade vos digo, nunca mais beberei do fruto da videira até ao dia em que o beber, novo, no Reino de Deus».

Entre o v. 23 e 24 existe uma inconciliação. No v. 23, Jesus pega numa taça com vinho, abençoa-a, dá-a aos discípulos e eles bebem. Só *depois* deles terem bebido é que o v. 24 traz a fórmula performativa¹⁴: «Isto é o meu sangue, o sangue da aliança, derramado pela multidão». Mateus viu a anomalia e corrigiu-a. Mas o v. 25 de Marcos também não condiz com o v. 24, porque depois de Jesus, no v. 24, ter dito que a taça continha o seu sangue, no v. 25 volta-se à ideia do «vinho» da taça do v. 23: «Em verdade vos digo, nunca mais beberei do fruto da videira até ao dia em que o beber, novo, no Reino de Deus». Á primeira vista não existe qualquer ligação lógica entre o *vinho novo* que Jesus vai beber no Reino e o seu sangue que acaba de dar a beber aos seus discípulos. O v. 24 corta o ritmo dos vv. 23 e 25, que correspondem precisamente a Lc 22, 17-18. Em conclusão, o rito da instituição da Eucaristia é formado por dois blocos bem distintos: um bloco que narra as palavras de *Adeus* de Jesus aos seus discípulos e um outro com as palavras performativas (explicativas, consagra-tórias) sobre o pão e sobre a taça de vinho. Os dois blocos são autó-nomos, mas acabaram por se fundirem, de maneira anómala em Marcos e de maneira concertada em Mateus e Lucas. No parecer de P. Benoit e M.-E. Boismard¹⁵, «sob o ponto de vista literário é preciso distinguir pelo menos duas camadas na narração de Mc: a mais antiga era constituída pelos vv. 17, 23-24a, 25, que apenas dizia

¹⁴ Usamos a palavra *performativa*, retirada da linguagem semiológica. Cf. L. LADRIÈRE, *La Performativité du langage liturgique*, in «Concilium», 82, 1973, pp. 53-64; E. AUSTIN, *Quand dire c'est faire*, trd. francesa, Paris, 1970; Daniel-Aline PATTE, *Pour une Exégèse Structurel*, trad. francesa, Paris, 1978.

¹⁵ P. BENOIT-M.-E. BOISMARD, *Synopse des Quatre Évangiles en Français*, II, Paris, 1972, p. 381.

respeito à celebração da Páscoa por Jesus; a mais recente era constituída pelos vv. 22-23a e 24 e dizia respeito à instituição eucarística». Mas estes autores adiantam imediatamente: «Note-se, desde já, que quando, na narrativa de Marcos, falamos de camada mais antiga e mais recente, é unicamente em função do problema literário desta narrativa; esta maneira de falar não significa que a narrativa mais tardia de Marcos tenha menos valor que a narrativa mais antiga». H. Schuermann defende a tese que os vv. 15-18 de Lucas representam a tradição narrativa mais antiga da ceia pascal. X. Léon-Dufour defende a «tradição testamentária» do texto em causa. «Antes de sofrer, Jesus despede-se dos seus discípulos, também no contexto pascal duma comida; anuncia-lhes que a comunidade de mesa que existe entre eles e ele vai terminar até que se cumpram as promessas de Deus»¹⁷.

O texto de Paulo na ICo 11, 23-25 também manifesta o carácter litúrgico da narrativa. O exórdio do v. 23a: «De facto eu recebi do Senhor o que vos transmiti...», indica que Paulo vai citar um texto que já tinha uma «existência autónoma»¹⁸.

Paulo, na sua essência, relata a instituição da Eucaristia como os Sinópticos, porque tanto ele como estes dependem da fonte litúrgica comum. As diferenças de pormenor dependem dos arranjos literários. Paulo, por exemplo, já usa duma forma mais helenizada como se pode ver nalguns pormenores: o lugar do pronome pessoal *meu* na frase «isto de mim é o corpo» (*touto mou estin to sôma*), o emprego do adjectivo possessivo «em *meu* sangue» (*en tô emô aimati*), que não tem equivalência estrita nas línguas semitas, onde se recorre ao pronome pessoal sufixo, e o aparecimento do adjectivo em «nova aliança» (*he kainè diathèkè*)¹⁹.

Para além destas divergências estilísticas, Paulo diverge dos Sinópticos pela adição de algumas palavras que constituem o próprio pensamento performativo de Jesus: no v. 24, depois da expressão: «Isto é o meu corpo», junta *to yper umôn* («que é por vós»), e logo a seguir: «Fazei isto em memória de mim». A maneira de apresentar

¹⁶ Cf. *Le Récit de la Dernière Cène*, trad. francesa, Lyon, 1966.

¹⁷ X. LÉON-DUFOUR, *Jesus y Pablo*, o. c., p. 103. Id. *Le partage du pain...* o. c. p. 7455.

¹⁸ A expressão é de P. Benoit-M.-E. Boismard, o. c., p. 381. B. Klappert tem esta afirmação: «As palavras da instituição na sua forma actual(!) são, pois, de extracção litúrgica», concordando em seguida com G. Bornkamm que fala da comunidade celebrante como aquela que lhes serve de base e a quem vão dirigidas. B. Klappert, in VV. AA. *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, tradução espanhola, Vol. I, Salamanca, 1980, p. 249.

¹⁹ Estes pormenores «helenizados» do texto de Paulo foram recolhidos da obra de P. Benoit-M.-E.-Boismard, o. c., p. 381 s.

no v. 25 as palavras de Jesus sobre a taça também diverge um pouco dos Sinópticos: «Esta é a taça da nova aliança no meu sangue», e depois ajunta: «Fazei isto, sempre que beberdes, em minha memória». O v. 26 é exclusivo de Paulo: «Sempre que, de facto, comerdes deste pão e beberdes da taça, anunciais a morte do Senhor, até que ele venha».

Mateus e Marcos, por um lado, e Paulo, por outro lado, seguem caminhos diferentes. A tradição é a mesma, a litúrgica, mas as suas manifestações são um pouco diferentes.

O texto de Lucas é o que dá mais que falar. Ele distingue perfeitamente entre as palavras de *Adeus* de Jesus, ligadas a uma ceia de despedida, de colorido pascal, porque é o único a referir-se à manducação do «cordeiro pascal» (22, 15-16), e as palavras performativas sobre o pão e o vinho (22, 19-20).

Uma vez mais estamos diante de dois mundos: nos vv. 15-18 Jesus dá o cordeiro pascal a comer aos discípulos e a taça de vinho a beber: Ele não come o cordeiro nem bebe a taça porque vai realizar-se definitivamente o Reino de Deus.

A compreensão do texto lucano tem muito a ver com a sua fonte e é muito diferente consoante os autores. Os vv. 17-18, sobre a taça, para P. Benoit e B.-M. Boismard, dependem da fonte que fornece a Mc os vv. 23-24a, trabalhada de maneira livre por Lucas²⁰. Nos vv. 15-16 Jesus deseja ardentemente comer com os discípulos aquela páscoa (= cordeiro pascal) antes de sofrer (= morrer), porque nunca mais a tornaria a comer até à realização do Reino de Deus. Benoit-Boismard descobrem nos vv. 15-18 um estilo tipicamente lucano, sobretudo no v. 15: «desejei ardentemente comer esta páscoa convosco antes de sofrer (= morrer)». E, por isso, perguntam: devemos concluir que se trata duma criação de Lucas, que teria retomado a estrutura dos vv. 17-18? Concluem com esta afirmação: «É possível»²¹. Seja como for, estes autores afirmam que Jesus comeu, pela última vez, do cordeiro pascal e bebeu da taça antes do acontecimento do Reino de Deus²². Mas teria, realmente, Jesus comido do cordeiro pascal e bebido da taça?

J. Jeremias, na sua análise, termina por concluir que Jesus não comeu do cordeiro pascal nem bebeu da taça²³. O sentido de

²⁰ O. c., p. 382.

²¹ O. c., p. 382.

²² «Dans l'une et l'autre parties, les versets concernant la Pâque et la coupe (vv. 15.17) sont suivis d'un logion où Jésus déclare que c'est la dernière fois qu'il mange la Pâque ou boit la coupe avant l'avènement du royaume de Dieu (vv. 16.18)». O. c., p. 382.

²³ O. c., p. 227-240.

epithymein com infinitivo, típico da fonte lucana, que aparece em quatro passagens (15, 16; 16, 21; 17, 22; 22, 15) indica um desejo não realizado. A tradução de 22, 15 seria a seguinte: «Sinceramente teria gostado muito de poder comer convosco este cordeiro pascal antes de morrer». E porque é que este desejo de Jesus não se cumpre? A razão reside no v. 16 (que aparece novamente no v. 18): «porque vos digo que nunca mais a comerei até que tenha a sua realização do Reino de Deus». Mas a redundância negativa de Lucas, *ou mē phagō* («nunca mais a comerei») será uma proposição inclusiva temporal ou exclusiva temporal? Jesus nunca mais comerá, *inclusive agora* aquele cordeiro pascal ou apenas *depois* daquele último cordeiro pascal, uma vez que ia morrer? Não há dúvida que em relação à taça do v. 17, Jesus diz: «*Tomai*, reparti-a entre vós», e isto indica que Jesus se absteve de beber dela, o que ia contra todas as leis e costumes, em que o presidente ou o pai de família era sempre o primeiro a beber do cálice e a comer do cordeiro. A razão de Jesus não beber da taça vem no v. 18: «Digo-vos que desde agora nunca mais beberei do fruto da videira até que chegue o Reino de Deus». Mesmo assim, a redundância negativa *ou mē piō apō tou nūn* («nunca mais beberei desde agora»), tanto se pode entender como uma proposição exclusiva ou inclusiva temporal. J. Jeremias interpreta em sentido inclusivo e expõe o pensamento de Jesus nesta tradução-interpretação: «Sinceramente, teria gostado muito de poder comer convosco este cordeiro pascal antes de morrer: nunca mais quero comer dele até que Deus cumpra (a sua promessa) no seu reino... Tomai esta (taça) e reparti-(a) entre vós; porque vos digo: desde agora nunca mais quero beber do fruto da videira até que Deus estabeleça o seu reinado» (Lc 22, 15-18). Por conseguinte, Jesus, na última ceia, não comeu do cordeiro pascal nem bebeu da taça, e o mais provável, segundo J. Jeremias, é que tenha guardado jejum total²⁴.

²⁴ Uma vez que, na primeira parte deste nosso trabalho, não ficou certo que a ceia final de Jesus tenha sido uma ceia pascal, Lc 22, 15 («desejei ardentemente comer convosco esta páscoa antes de morrer», ou, na leitura de J. Jeremias: «Sinceramente teria gostado muito de comer convosco...») também poderia ter uma outra explicação de tipo totalmente diferente. No caso da ceia não ter sido pascal, e como Jesus tinha consciência da sua morte iminente, sabia que não podia comer (celebrar) a páscoa (celebração pascal e não apenas cordeiro pascal) naquele ano com os discípulos. Por isso é que determinou celebrar a última ceia, de despedida, antes do 14 de Nisan. A explicação seria então de tipo cronológico: desejei ardentemente poder comer convosco a páscoa deste ano, que se vai celebrar dentro de pouco tempo (breves dias), mas não o posso fazer pois sei que vou morrer.

X. Léon-Dufour também não concorda com a perspectiva de J. Jeremias. A significação de *epithymein* como «desejo insatisfeito» não se impõe necessariamente no texto lucano. Cf. em *Jesus y Pablo*, o. c., p. 104, n. 3. e em *Le partage du pain...* o. c. p. 269. n. 4.

Esta interpretação, por muito estranha que possa parecer, encontra um forte apoio nas palavras explicativas (performativas), porque é improvável que Jesus comesse do pão, que ele explicou ser seu corpo, ou bebesse do vinho, que ele explicou ser seu sangue. Claro que tudo isto terá desconcertado tremendamente os seus discípulos.

E porque é que Jesus fez este voto de renúncia? «Jesus podia ter na sua intenção inculcar aos seus discípulos a sua decisão irrevogável de preparar o caminho do Reino de Deus por meio da sua paixão. Jesus queima as naves, renuncia à comida e ao vinho e arma-se de vontade inquebrantável para beber a taça amarga que o Pai lhe estende. Então, haveria na sua renúncia algo daquela terrível seriedade da luta do Getsémani e da profunda experiência de se sentir abandonado por Deus na cruz. Ao mesmo tempo, pode ser que Jesus quisesse tornar patente aos seus discípulos que a sua vida estava totalmente desligada deste con; a sua vida estava totalmente consagrada a Deus (Jo 17, 19), pertencia já totalmente ao futuro Reino de Deus, à Páscoa do cumprimento definitivo. Finalmente, pode ser que Jesus quisesse dar aos discípulos a certeza da aproximação do Reino de Deus, rogando a Deus insistentemente com um gesto simbólico, como se estivesse em luta com Deus, para o rápido cumprimento definitivo da Páscoa»²⁵. «A glória de Deus fez-se próxima. A paixão de Jesus vai ser o prelúdio da grande hora final, da tentação do mundo inteiro (Mc 14, 38), hora essa que há-de introduzir a irrupção do tempo messiânico (14, 58). Desta maneira está aí, à porta, a hora em que Deus vai fazer cessar a Páscoa, repetida ano após ano, para ceder caminho, em seu lugar, à Páscoa eterna do cumprimento definitivo (Lc 24, 16: *plerothē*), à qual o povo de Deus dirige o seu olhar nostálgico enquanto celebra a Páscoa. A próxima comida de Jesus com os seus discípulos será o banquete messiânico na terra transfigurada»²⁶. Trata-se, pois, da hora do juízo final em que a culpa de Israel se manifestará.

Se J. Jeremias tem razão na sua análise, diríamos que o Evangelho de João se situa nesta linha. Ali, Jesus aparece como o juiz em tribunal

²⁵ J. JEREMIAS, *o.c.*, p. 237. Este autor apresenta também em favor da sua tese a tradição das comunidades da Ásia do séc. I, que jejuavam na noite de Páscoa, ao passo que as famílias judias celebravam a ceia pascal. Porque é que os antigos cristãos praticavam o seu jejum pascal? Epifânio de Salamina cita as *Diataxeis* dos Apóstolos (dos princípios do séc. III): «Porque os mesmo Apóstolos dizem que «enquanto aqueles (os judeus) festejam (a noite pascal), vós vos afligis por eles jejuando». As *Constitutiones Apostolorum* dão as seguintes normas para o jejum pascal: «Depois... tendes que jejuar todos com temor, orando pelos *apollymenoi* («perdidos»). J. Jeremias cita ainda muitos outros textos da Igreja primitiva.

²⁶ J. JEREMIAS, *o.c.*, pp. 238 ss.

divino, que estabelece com a sua morte a *krisis* maior da história de Israel (5, 22. 27; 9, 39; 12, 31. 47. 48; 16, 8-11). Simplesmente, ele é um juiz que não julga por fora, com a autoridade da Lei, mas com a autoridade da sua pessoa messiânica manifestada no seu exemplo: «Deus amou de tal modo o mundo que lhe entregou o seu filho» (Jo 13, 16). É neste sentido que se deve interpretar o lava-pés de Jo 13, 1ss.

Jesus intercede ao Pai pela manifestação final do Reino de Deus, não apenas duma maneira orante, mas duma maneira profética. A sua última ceia foi um gesto profético, o maior de toda a sua vida. Ele é o servo de Deus que dá a sua vida por todos, especialmente pelos judeus que não quiseram aceitar o Reino de Deus segundo a sua própria óptica²⁷.

Nesta perspectiva, a última ceia de Jesus proclama a chegada do Reino de Deus porque realiza, de modo proléptico, o gesto profético da sua própria morte. Quer defendamos a tese da maioria dos autores, que vê nos vv. 15-18 de Lucas uma participação activa de Jesus na sua última ceia, na manducação do cordeiro pascal e na partilha da taça²⁸, quer a de J. Jeremias, que interpreta esses versículos dentro dos limites do voto de renúncia, o facto é que, na intenção final de Jesus, a sua morte e aquela ceia são um gesto profético, absolutamente livre e assumido, que só recebe o seu sentido na dependência daquilo que Jesus pregou, anunciou, e para o qual viveu toda a sua vida: o Reino de Deus. Aquela ceia interpreta-se em função da sua morte e a sua morte em função do Reino de Deus²⁹.

²⁷ Segundo o parecer de E. Schillebeeckx, que nós dividimos, «difícilmente se pode afirmar que Jesus tenha *querido e procurado* a própria morte como única realização possível do reino de Deus. O seu empenho pela própria mensagem da metanoia e soberania de Deus teria sido quase uma «simulação», se ele tivesse pensado e sabido desde o início que a salvação teria dependido da sua morte. Aquela morte começa a ser percebida apenas em consequência da recusa da sua pregação e praxis de vida, que eram uma oferta de salvação. Esta não fica anulada pela sua morte. Uma interpretação contrária desconhecera o real «crescimento em sabedoria» de Jesus, também através do curso concreto da sua vida; por outras palavras, desconhece a «real» humanidade histórica de Jesus. Além disso seria uma pura formalização do verdadeiro significado salvífico da sua morte». E. SCHILLEBEECKX, *Gesù, la Storia di un Vivente*, trad. italiana, Brescia, 1976, p. 317.

²⁸ «Numa leitura simples do texto vemos que Jesus diz que deseja ardentemente comer a páscoa com os seus discípulos; não poderá fazê-lo já antes do fim dos tempos, porque vai morrer. Igualmente, bebendo pela última vez da taça, quer associar aos seus discípulos a benção que acaba de invocar. É a última velada que vive sobre a terra em comunidade com os seus». X. LÉON-DUFOUR, *Jesus y Pablo, o. c.*, p. 104 e *Le partage du pain...* o. c. pp. 74 ss., 103 ss.

²⁹ «Jesus fala como um bom crente judeu, orientado para o fim dos tempos; não se preocupa pela possível actualização das suas palavras (coisa que intentarão fazer depois os cristãos). Por outro lado, exprime-se de acordo com o que sabemos dele segundo a tradição histórica mais segura: nada de imagens apocalípticas; só o símbolo da comida; no ensino de Jesus tal como na Bíblia, o gozo dos eleitos está simbolizado muitas vezes no festim. Além disso,

Não se trata duma ceia sacrificial, pelo menos nesta primeira parte da ceia, nem dum rito litúrgico de sentido redemptivo-expiatório ou vicarial, mas do último grito de Jesus para que os seus discípulos (e, neles, judeus e não-judeus) acreditem que aquele Jesus de Nazaré é o Messias de Deus, ao mesmo tempo anunciador e realizador do reino de Deus. Já que os judeus o não aceitaram durante a sua vida, que o descubram agora por aquele gesto de entrega total. Trata-se dum gesto (acção e palavra) estruturalmente escatológico. E uma vez mais vêm ao pensamento as palavras joânicas de Jo 13, 1, que preludiam este ambiente da última ceia: «Antes da festa da Páscoa, sabendo Jesus que a sua hora tinha chegado, a hora de passar deste mundo para o Pai, ele, que tinha amado os seus que estão neste mundo, amou-os até ao extremo».

Já vimos que o v. 25 de Mc assimila o Reino de Deus ao gesto da taça do v. 23. Entre os dois vv. e a sua sequência lógica interna, intromete-se o v. 24 com as palavras performativas sobre o sangue. No v. 25 Jesus declara que «nunca mais beberá do fruto da videira até ao dia em que o beber, novo, no Reino de Deus».

Para compreendermos toda a força deste adjectivo, *kainon* (novo), lembremos o texto de Mc 2, 18-22: «Ninguém cose uma peça de pano novo em vestido velho (...), nem coloca vinho novo em odres velhos...». Sabemos que o normal é pôr vinho novo em odres velhos, para que o paladar seja melhor, e coser pano novo em vestidos velhos. Ninguém remenda roupas velhas com pano também velho.

O mesmo se diga da parábola de Jesus que precede imediatamente estes textos: «Os convidados para a boda poderão jejuar enquanto o noivo estiver com eles?».

É nesse sentido *absoluto* de novidade que Jesus fala na sua última ceia. O vinho *novo* simboliza o Reino de Deus *definitivo* que vai chegar com a morte de Jesus. E também é com este sentido simbólico que devemos interpretar o relato das bodas de Caná (Jo 2, 1-12). O vinho novo das bodas é uma *criação* absoluta de Jesus, em oposição ao vinho velho dos judeus (Lei de Moisés e instituições representadas pelas talhas de pedra). A *hora* de Jesus, no pensamento joanino, coincide com a hora do Calvário (12, 13, 27; 13, 1; 17, 1;

a perspectiva aqui é geral: não há nenhuma precisão cristã sobre o que Jesus vai realizar; não se alude à ressurreição nem à nova presença durante quarenta dias; a escatologia não está realizada na sua pessoa; finalmente, o futuro não se explica nem mais nem menos que nos anúncios clássicos dos profetas do AT, excepto num ponto fundamental: Jesus está seguro de participar aquele dia no banquete. Assim, num primeiro aspecto (o da relação vertical com Deus), Jesus, perante a morte iminente, manifesta uma confiança absoluta no triunfo de Deus. Anuncia qe e se

7, 30; 8, 20), mas a actividade messiânico-histórica de Jesus já comporta essa hora de algum modo, embora ainda não seja de modo consumado (cf. Jo 19, 30: «Tudo está consumado»). Esta palavra do Jesus joânico, «tudo está consumado» abre as portas ao vinho novo das bodas de Caná e ao vinho novo de Mc 14, 25. Foi esta *novidade* que Jesus veio anunciar em palavras e acções e é ela que constitui os conteúdos teológicos do Reino de Deus. Os judeus ficaram agarrados às suas talhas de pedra, aos seus panos velhos, às suas núpcias de «jejum» (velha aliança fundada em ritos ultrapassados). Não souberam ou não puderam vencer as barreiras culturais e religiosas que os dominavam. Para as vencer Jesus entrega-se, pela morte, para que o seu gesto profético e divino os arraste a uma nova visão do Reino de Deus.

III. As palavras performativas sobre o pão e o vinho: Gesto profético ou rito de expiação?

Comecemos por afirmar aquilo que é fruto, desde há muitos anos, dos estudos exegéticos aplicados às cinco redacções da narrativa eucarística, deixando de lado a de Jo 6, 51-53: a redacção Mc/Mt é diferente da redacção Paulo/Lc. A fonte é a mesma, a fonte litúrgica, que desagua em duas correntes um pouco diferentes. É o único caso, nos Evangelhos, em que um texto paulino é inserido num Evangelho (no caso presente, em Lc)³⁰.

Na tradição de Mc/Mt, a palavra performativa de Jesus sobre o pão: «Isto é o meu corpo» não tem uma ligação directa com a sua

vai deixar de tomar parte na comida desta terra é para participar um dia no banquete último quando chegar o Reino de Deus». X. LÉON-DUFOUR, *ib.*, p. 103. Em 1 QSa 2,17-21 fala-se dum banquete escatológico com o Messias, em que o pão e o vinho (mosto) têm um significado que poderíamos chamar «sacramental».

³⁰ Aqui não nos debruçamos no problema das duas recensões de Lucas, a longa, como aparece nas nossas Bíblias, nos vv. 19-20 e a curta, que termina no v. 19a: «Isto é o meu corpo», omitindo o resto do v. 19 e todo o v. 20, que se refere à taça eucarística. A recensão curta aparece no códice grego D e na maior parte dos manuscritos da Velha Latina. Comparando a recensão de Paulo com a de Lucas conclui-se que o que há a mais na recensão de Lucas, em relação ao texto curto, está de acordo com o texto de Paulo, o que leva P. Benoit-M.-E. Boismard a concluir pela hipótese do texto curto de Lucas ser o texto primitivo e os vv. 19 b e 20 serem uma adição posterior de um escriba. Além disso, a lição curta (sem a taça eucarística) concorda com a importância concedida por Lucas à «fracção do pão» em Lc 24,30,35 e Act 2,42,46; 20,7,11. Neste caso a recensão curta de Lucas corresponderia ao texto autêntico de Lucas. Mas os dois autores supracitados terminam por afirmar que é preciso não esquecer que «o verdadeiro nem sempre é o mais verosímil». Por isso devemos conceder à recensão longa uma certa possibilidade de representar o texto autêntico de Lucas», *o. c.*, p. 383 s. Ao fim e ao cabo, temos que concluir que as formas textuais mais antigas são Mc 14, 22-25 e 1Cor 11, 23-25.

morte significada naquele pão-corpo. O que sobressai é o aspecto do alimento-comunhão, como é também patente em Jo 6, 51-58³¹. A relação simbólica com a morte está presente na tradição de Paulo/Lc: «Isto é o meu corpo *entregue por vós*». Paulo diz apenas *to yper umôn*, enquanto que Lucas precisa o texto liturgizado com o particípio *didoumenon* (dado, entregue).

Quanto à taça, a palavra performativa de Jesus difere em muito na tradição Mt/Mc e Paulo/Lc. Em Mt/Mc temos: «Isto é o meu sangue da aliança». Jesus refere-se à sua morte iminente e estabelece uma comparação entre a sua morte e a aliança de Ex 24, 8: «Isto é o sangue da aliança que Yahweh concluiu convosco». Tanto Mt como Mc precisam imediatamente que este sangue da aliança é «derramado pela multidão». O adjectivo *pollôn* não tem um sentido limitativo mas abrangedor como o *rabbim* hebraico, em que a parte significa o todo.

Mateus, e só ele, precisa o sentido sacrificial-salvífico com a expressão: «para remissão dos pecados». O mais natural é que Mt esteja a pensar no Servo de Yahweh de Is 53, em que o Servo desempenha uma função redentora-substitutiva.

Em Paulo/Lc, em vez de «Isto é o meu sangue» de Mt/Mc, lê-se: «Esta taça é a nova aliança no meu sangue». A frase de Mt/Mc é mais curta e, por isso, liturgizada, para fazer «pendant» com a frase sobre o pão: «Isto é o meu corpo». A frase de Paulo/Lc parece corresponder a um estádio mais primitivo da tradição.

Diante deste mosaico de textos da última ceia de Jesus devemos concluir que o texto de Lc 22, 15-18 e par. dependem duma tradição *testamentária* e que os textos sobre o pão e o vinho dependem duma tradição *cultural*.

Quanto à tradição testamentária, desdobrada à maneira joânica nos cc. 14-18 e ainda em Lc 22, 21-38, Jesus despede-se do círculo íntimo dos seus discípulos à maneira de Abraão, Jacob e Isaac, Moisés e Samuel. Aquelles Doze são, para Jesus, o verdadeiro resto de Israel, a sua comunidade messiânica. O facto de Jesus ir morrer não significa

³¹ A *Didaché* 9,1-4 fala assim da instituição da Eucaristia: «Acerca da Eucaristia dai graças desta maneira. Em primeiro lugar, acerca da taça: Nós te damos graças nosso Pai, pela santa vinha de David teu servo, que nos deste a conhecer por Jesus, teu servo. A ti a glória pelos séculos. Acerca do fragmento (de pão): Nós te damos graças, nosso Pai, pela vida e pelo conhecimento que nos deste a conhecer por Jesus teu servo. A ti a glória pelos séculos. Do mesmo modo que este fragmento (de pão), disperso pelos montes e reunido, se tornou um, da mesma maneira seja reunida a tua Igreja desde as extremidades da terra no teu reino. Porque tua é a glória e o poder pelos séculos». Tenhamos ainda em atenção a força significativa do verbo *synagô*, em Ac 20,7-8 e da expressão «comunhão no corpo de Cristo», em 1 Co 10,6.

o fim. Muito pelo contrário. O Reino de Deus que ele sempre pregou e para o qual viveu recebe no símbolo daquele pão e daquela taça de vinho, em enquadramento pascal, o seu conteúdo mais profundo: Jesus parte, mas continuará entre os discípulos e entre todos os que, por eles, nele hão-de acreditar. O gesto de Jesus, interpretado pelas suas palavras, tem um sentido eclesial profundo. Os discípulos devem ser servos uns dos outros, formando *koinonia* de vida na relação com Deus e duns com os outros através de Jesus.

Quanto à tradição cultural, presente nas duas tradições Mt/Mc e Paulo/Lc, mas também em Jo 6, 51-58, o acento do gesto e da intenção de Jesus já é diferente. Mesmo assim, se tivermos em conta o texto de 1Co 11, 17-34 facilmente nos damos conta que neste texto os vv. 23-25, de tradição cultural, no contexto imediato dos vv. precedentes (vv. 17-22) e subsequentes (vv. 26-34) têm em vista a *koinonia* dos cristãos. Paulo fala das assembleias dos cristãos de Corinto (*synérkhoménôn en ekklesiái*) centradas na *refeição do Senhor* (*kyriakon deipnon*). Aquilo que Paulo critica é a divisão dos cristãos. Eles não têm *discernimento* (*mè diakrinôn* nos vv. 29 e 31) quando se reúnem (*synerkhomenoi* no v. 33, *synerkhèsthe* no v. 34) porque diante do pão-corpo e da taça-vinho-sangue não se respeitam mutuamente como devia ser. Em estudo muito recente a este texto eucarístico de Paulo, X. Léon-Dufour afirma: «Il veut que soit maintenue l'unité en acte de l'assemblée lors du repas du Seigneur, car c'est la «communauté» comme telle des croyants qui est convoquée par le Ressuscité. L'Eucharistie présuppose et implique un «être ensemble», un «faire corps» de l'assemblée»³². Por isso é que Paulo, logo após a narrativa da instituição comenta desta maneira: «Sempre que comerdes deste pão e beberdes desta taça, proclamais a morte do Senhor, até que ele chegue». Assim sendo, a instituição da Eucaristia, de fundo cultural, está em função da comunidade eclesial. A Eucaristia do Senhor, como tal, não é uma grandeza cultural ou sacrificial autónoma, mas uma realidade gestual-sacramental de Jesus com uma finalidade escatológica e eclesial. Paulo não diz: «proclamais a morte de Jesus», mas «a morte do Senhor». O Apóstolo não tem por intenção sublinhar o aspecto doloroso da Paixão, até porque a Cruz ou o Calvário, para Paulo, representa o triunfo de Deus. Na expressão «morte do Senhor», Paulo sublinha a salvação de Deus em Jesus Cristo, realizada no mistério

³² X. LÉON-DUFOUR, *Corps du Christ et Eucharistie selon Saint Paul*, in VV. AA., *Le Corps et le Corps du Christ dans la Première Épître aux Corinthiens*, Paris, 1983, pp. 239 s. Cfr. também do mesmo autor *Le partage du pain...* o. c. pp. 35-41.

pascal. O Apóstolo não está a pensar apenas num rito como memorial dum acto passado e doloroso sofrido por Jesus de Nazaré, mas na morte do Senhor, tornada *presente* eucaristicamente, para que os cristãos de Corinto passem da morte para a vida. Reparemos que Paulo, ao falar da palavra performativa: «Isto é o meu corpo», não emprega o masculino *houtos ho artos*, mas o neutro *touto*, «destinado a recapitular a acção antecedente. Trata-se do pão já subtraído ao mundo profano, que simboliza, à maneira judaica, a comunidade dos convivas»³³. O mesmo se diga do texto dos Sinópticos.

Paulo e os Sinópticos, ao relatarem as tradições culturais sobre a Eucaristia, têm em mente falar da última ceia do Senhor como um «sacrifício de expiação?». Assim tem sido vista a Eucaristia na exposição de exegetas, teólogos, pastoralistas, místicos e na liturgia quotidiana. X. Léon-Dufour contraria esta óptica e nós pensamos da mesma maneira.

É facto que Paulo diz: «Isto é o meu corpo *to yper umôn*» e *Lc to yper umôn didomenon*. Mas com esta expressão «Jesus não exprime imediatamente que o seu corpo vai ser oferecido em sacrifício de expiação, como a vítima «una» por «todos». Claro que a partir do contexto de morte em que a expressão se encontra, a fórmula pode adquirir este sentido; mas a simbólica da alimentação implica uma outra interpretação: a palavra significa imediatamente: «Eu dou-me em alimento para que vós viveis». É este o sentido da expressão «em favor de vós», porque quando se come é para que se viva. Jesus declara que, para além da sua morte aceite segundo o designio de Deus e por amor por todos nós, ele tem o poder de permanecer a nossa alimentação de vida no universo novo da Aliança»³⁴.

Diante das fórmulas da instituição da Eucaristia, tão desvirtuadas ao longo dos séculos devido a influências liturgizantes e a linguagens teológicas que vêm a redenção segundo uma perspectiva de expiação e de substituição, ultimamente tem-se tentado desvendar o segredo daquela última ceia do Senhor apelando para o mundo da Bíblia.

Todos sabemos que os profetas usavam da mímica e do gesto como factores de primeira importância para transmitir a sua mensagem.

³³ X. LÉON-DUFOUR, *Corps du Christ*, o. c., p. 241 e *Le partage du pain...* o. c. p. 140 n. 3.

³⁴ X. LÉON-DUFOUR, *ib.*, p. 243. Segundo B. Klappert, «sangue» em Mc tornou-se um conceito cultural correlativo de «corpo» só ao juntar-se a interpretação: «da aliança», que alude a Ex 24, 8, e só então é que adquiriu também o participio «derramado» importância cultural (combinação da ideia de expiação com a de aliança); por isso entrou a ideia de expiação na forma paulino-lucana da frase sobre o pão na frase marcana sobre a taça, de modo que a ideia de aliança predominou na frase sobre a taça em Paulo-Lucas», o. c., p. 251.

Os gestos dos profetas não são uma acção neutra. As bênçãos e as maldições da Bíblia têm uma densidade concreta. Não se trata de enunciações ou de alocuções mas de constatações significativas. As palavras testamentárias dos patriarcas, de Josué ou de Samuel realizam bênção ou maldição, salvação ou condenação. Os gestos ou as acções simbólicas dos profetas são significantes e significativas. Quando Ezequiel, para indicar a próxima dispersão dos habitantes de Jerusalém, como resultado do castigo divino, rapa a cabeça, espalha os seus cabelos ao vento e logo acrescenta, pondo na boca de Deus estas palavras: «Tu dirás a toda a casa de Israel: «Assim fala Yahweh: isto é Jerusalém» (Ez 5, 5), identifica pelo gesto — a dispersão dos seus cabelos —, a dispersão dos habitantes de Jerusalém. Assim fez Jesus: «Isto é o meu corpo... esta taça é a nova aliança». O pão e a taça (significantes) recebem um novo significado. Este novo significado, em linguagem semiótica, resulta em realidade *performativa*. Mas esta realidade significada só recebe o seu valor intrínseco se o locutor, diante dos interlocutores, tiver poder próprio para transformar o significante em significado com conteúdo novo. Para os judeus, os profetas têm este poder e, para nós cristãos, Jesus tem esse poder. O gesto profético-messiânico de Jesus realiza o que enuncia.

Se Jesus diz: «Tomai e comei, isto é o meu corpo», não se trata evidentemente do corpo físico, mas do corpo pascal, celeste, do Ressuscitado. Por esta comunhão estabelece-se uma unidade de pensamento, de amor e de sentido de vida, descoberta na fé, entre a pessoa de Jesus e os seus discípulos. Tanto o pão-corpo como o vinho-sangue assentam no primado da comunhão. Jesus faz ver aos discípulos, em palavras testamentárias e em gesto profético-messiânico que a sua morte não é o fim. A comunhão de ideias e de vida, manifestada ao longo daqueles três anos de vida, partilhada na ceia diária, recebia agora naquela última ceia uma densidade única e nova. Jesus nunca tinha pronunciado uma palavra *performativa*, transformante (consagratória) sobre o pão e sobre o vinho como daquela vez³⁵. Até ali, Jesus tinha dado o seu ensino, o seu poder taumatúrgico, o seu perdão e amor. Agora dá-se a si mesmo em forma de alimento ou de comunhão. Na expressão de X. Léon-Dufour «poderíamos dizer que o mistério eucarístico é o símbolo por excelência, o super-símbolo,

³⁵ Mas Jesus pronunciou-a em relação, por exemplo, ao perdão dos pecados, se tomarmos Mc 2, 5 ss. como «*ipissima verba*».

porque a relação entre o locutor e o destinatário torna-se assimilação recíproca»³⁶.

Depois de todo este percurso, já é tempo para perguntarmos: como se explica o carácter vincadamente sacrificial e até mesmo expiatório que se tem dado à última ceia do Senhor, através dos tempos?

As respostas podem ser várias, mas há uma, abrangente, que parte da própria Bíblia, se tivermos em conta o contexto cultural-sacrificial da redenção, vista na perspectiva de alguns textos do A. T. e na do mundo religioso de Assírios, Babilónios, Cananeus, Persas, Gregos e Romanos.

O próprio Evangelho tem este lógion de Jesus: «O Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em redenção de todos» (Mt 20, 28; Mc 10, 45). Tanto Mt como Mc dizem *lytron anti pollôn*. A partícula *anti* tanto pode significar *em favor de* como *em vez de*. Possivelmente Jesus tem em mente o Servo de Yahweh de Isaías (Is 53, 11-12). E o termo *lytron*, segundo os contextos, umas vezes é traduzido por *resgate* e outras por *redenção*. O termo *resgate*, em contexto religioso, evoca a redenção como preço pago à divindade em compensação ou em lugar de alguém. Esta ideia está presente por exemplo em Tito 2, 14: «Ele entregou-se por nós para nos resgatar (*ina lytrôsetai*) de toda a maldade e para purificar para si (*kahtarisê eautou*) um povo eleito». Tito está a pensar em termos de redenção substitutiva. Qual será o significado de Mt 20, 28 e Mc 10, 45? A ideia da substituição não é plausível se traduzirmos *lytron* pelo substantivo abstracto «redenção», e o sentido da partícula *anti* dependente do sentido que se der ao substantivo *lytron*.

Se compararmos Mt e Mc com Lc vemos que Lc omite o lógion sobre o Filho do Homem (Lc 22, 25-27) na sua referência ao resgate. Entre Mc 10, 42-45 e Lc 22, 25-27 o paralelismo é perfeito. A ideia que domina a perícopa é a do *serviço*: «os reis das nações dominam... entre vós não seja assim... eu estou entre vós como quem serve...».

³⁶ X. LÉON DUFOUR, *ib.* p. 251. B. Klappert afirma: «A comensalidade do Jesus terreno com os seus discípulos e a que manteve o ressuscitado são, segundo o que fica dito, aspectos unidos aos motivos decisivos da última ceia de Jesus. Destes surgiu a celebração regular da eucaristia na primitiva comunidade. Esta ceia da comunidade pós-pascal tinha uma forte componente escatológica (Mt 14,25), mas o olhar retrospectivo para a morte salvífica de Jesus (Mc 14, 22-24) pertence constitutivamente à eucaristia da primeira hora», *o. c.* p. 250. Tendo em conta o mundo «simbólico» da Bíblia, a Igreja produz, ao celebrar a Eucaristia um «acto de linguagem». «Ela exprime simbolicamente o mistério que a faz existir. Isto supõe que sejam postas de lado provisoriamente as categorias de causalidade para aceitar as da simbólica...» X. L. DUFOUR, *Le partage...* *o. c.* p. 330.

O lógon que associa o Filho do Homem ao resgate deve-se a uma intrusão cultural-sacrificial própria da cultura religiosa de camadas cristãs primitivas, que muito cedo viram a morte de Jesus naquela perspectiva sacrificial, expiatória e substitutiva³⁷.

O mesmo acontece no A.T. com os verbos *padâ* e *gâ'al*, os mais comuns para descreverem a libertação de Israel. Deus liberta Israel da opressão e os verbos *padâ* e *gâ'al*, aqui aplicados, estão necessariamente conotados com a cultura sacrificial, redemptiva de sentido expiatório do meio ambiente (cf. Ex. 27, 8; 13, 6; 1Sam 6, 23; Is 35, 9; 41, 14; 52, 3)³⁸.

No Deutero-Isaías o verbo *gâ'al* aparece dezassete vezes e no Trito Isaías sete vezes. Na linguagem redemptiva de então, o «redentor» é o vingador de sangue (Núm 3 5, 19-27) do parente morto ou maltratado, ou é aquele que dá fecundidade à viúva sem filhos (Rt 3, 12-4, 14), ou é aquele que paga as dívidas do escravo para este poder ser liberto (Lv 25, 23-28. 47-49). Aplicando-se esta linguagem a Deus, também ele «vinga» a nação redimindo-a da escravidão do Egipto (Is 51, 10; Ex 6, 6; Sl 74, 2), dando-lhe uma grande descendência (Is 54, 1-8), libertando-a por um resgate (Is 43, 3-4; 45, 14). Mas deveremos aplicar à teologia redemptiva do A.T. a mesma linguagem de redenção das culturas religiosas canaaníticas ou babilónicas? Não deveremos interpretar toda esta mentalidade hebraica iluminada pela realidade da Aliança?

No rito da Aliança combina-se o rito do sangue (Ex 24, 3-8) com o rito do banquete (Ex 24, 1-2. 9. 11). O rito de sangue, de conteúdo

³⁷ Os autores têm estudado muito este texto de Mc 10,45, a ponto de V. Taylor o classificar de «um dos mais importantes dos evangelhos» (V. TAYLOR, *The Gospel according to St Mark*, New York, 1966, p. 444). Há quem defenda o lógon como «ipsisima verba» (cf. J.-L. CHODART, *Jésus devant sa mort*. Paris, 1970, pp. 64-71; A. FEUILLET, *Le logion sur la raison*, in «*Révue des Sciences Philosophiques et Théologiques*» 51, 3 (1967) 370 s.; MEDEBIELE, *La vie donnée en rançon*, in «*Biblica*», 1923, p. 8) e quem defenda a tese oposta, na dependência da reflexão cristã em relação a Is 53. E. Schillebeeckx estuda também este texto no contexto mais amplo dos paralelos de Lc 22,27; 12,37b e Jo 13,1-10. Tendo em conta os estudos de H. S. Schuermann e J. Roloff, aquele autor afirma que «o acto com o qual Jesus se entrega a si mesmo, o derramamento do seu sangue (para (ou em vez de) vós)», é aqui interpretado como um serviço em favor dos comensais. A ceia é vista como uma diaconia em benefício dos discípulos. Mediante a sua relação com a ceia, «servir» torna-se um termo técnico-eclesiástico para uma praxis eclesiástica. Aquilo que em Lc, através da ligação original do v. 27 com os vv. 15-20, era sugerido, em Mc 10,45 é expresso por 45b: o dom de si «por muitos», uma fórmula breve que parece conter uma referência à palavra eucarística pronunciada na liturgia sobre o pão e o vinho. Em ambos os casos na palavra «o serviço de Jesus» iressoa o motivo soteriológico da sua morte». *O. c.*, p. 315 s.

³⁸ A expressão comum: «O Senhor vos fez sair e vos resgatou (*padâ*) da terra do Egipto», de Ex 27,8; 13,6, ou do cativo da Babilónica, em Is 52,3 (*gâ'al*); 41,14 (*gâ'al*), nada tem a ver com o preço do sangue, mas com a redenção-salvação-libertação de sentido unilateral. É bom ter em conta as conclusões da mesa redonda deste Simpósio sobre a linguagem da redenção, especialmente a parte conferida a Armindo Vaz sobre a linguagem bíblica da redenção.

sacrificial, e também expiatório, faz parte da cultura cananaica e assírio-babilónica. Mas a releitura da Aliança, na visão profética, abandona o aspecto sacrificial e expiatório. Para os profetas, a Aliança recebe o seu acento principal na comunhão do homem com Deus, à maneira da comunhão matrimonial ou das relações de amor de um pai ou duma mãe para com o seu filho. É um dom de amor gratuito que apela para uma obediência de responsabilidade amorosa (cf. Ez 16, 6-14; 34; Jr 31, 31 ss.). O ideal da Aliança situa-se na idade áurea do deserto, interpretado como relação amorosa entre Deus e o seu povo (Os 13, 5; 2, 16-17; 12, 10; Am 2, 10; Jr 2, 2). Para Jeremias, Yahweh é esposo (13, 27; 31, 31 ss.; 32), pai (3, 19; 31, 9, 20) e pastor (13, 17. 20; 23, 1. 3). Deus recria a velha Aliança sináutica em novos moldes. A Lei exigente e compulsiva vai ser substituída pelo coração. As imposições externas vão ser substituídas pelas imposições interiores, fruto do conhecimento de Deus, que vem directamente do próprio Deus. Só então é que Israel será o verdadeiro povo de Deus (Jr 31, 33). Deus vai ser conhecido através da ciência, do amor, do coração e do espírito e não da Lei. A fórmula clássica da Aliança, tão própria da escola deuteronomista: «Vós sereis o meu povo e eu serei o vosso Deus», não implica uma bilateralidade de igual para igual. Deus nunca é igual ao seu parceiro da Aliança. A Aliança bíblica é unilateral. Mesmo que o parceiro de Deus, pelos seus pecados, viole a Aliança, esta nunca será desfeita ou destruída, mormente na visão dos profetas. O Deutero-Isaías fala da nova Aliança em termos de nova criação. Os tempos passados são passados e não há que olhar para eles (Is 54, 10; 55, 3; 61, 8; cf. 65, 17). A nova Aliança, na visão dos profetas, é uma intervenção unilateral e gratuita de Deus com o fim de transformar o homem mais íntimo de si mesmo. A aculturação sacrificial e expiatória do rito do sangue ficou totalmente ultrapassada.

A corrente sapiencial privilegia igualmente o sacrifício da conversão interior sobre os sacrifícios dos ritos exteriores (Sl 40, 7; 50, 14; Prov. 15, 8; 21, 3; Sir. 34, 21 ss.; 35, 1 ss.).

Qual será, então, o sentido da última ceia do Senhor, interpretada à luz da sua própria morte? Não há dúvida que Jesus se situa nesta nova linha dos profetas e dos sapienciais. João Baptista anuncia a necessidade da renovação e da conversão, mas sem qualquer conotação com a liturgia sacrificial do templo de Jerusalém. Jesus continua e ultrapassa a linha de João Baptista. A pregação de Jesus sobre o Reino de Deus centra-se na nova Aliança entre Deus e o seu povo,

como nova criação a partir do Espírito. As imagens sinópticas do novo vinho, novo banquete, novas núpcias, novo sacerdócio, novo templo simbolizam a nova criação ou a nova ordem entre Deus e o homem, numa linha de Aliança totalmente gratuita e amorosa. As críticas de Jesus ao ritualismo formalista do templo de Jerusalém, embora não tenham por finalidade abolir a liturgia sacrificial do templo, como tal, leva-nos a concluir que as leis sabáticas, rituais, cultuais e sacrificiais ficam em segundo plano diante do plano neo-criador de Deus através do seu Messias. Como explicar, então, que na última ceia de Jesus ele possa estar a pensar em termos de sacrifício ou de redenção sacrificial e expiatória? É facto que o autor da carta aos Hebreus assim pensa e que Paulo, devido à aculturação normal do tempo, assim pense também de vez em quando (Rm 3, 24-25; 1Cor 6, 20; 7, 23; Gl 3, 13; 4, 5; Ef 1, 7; cf. 1 Pe 1, 19). Paulo balanceia-se entre a novidade absoluta, de sentido gratuito, da redenção cristã, e as categorias jurídicas de redenção, fruto do sentido teológico de redenção assimilado pelos fariseus e saduceus, com toda a sua pré-história veterotestamentária.

Mas Jesus não podia dar um sentido sacrificial à sua última ceia, nem um sentido de redenção expiatória à sua morte, em termos de Aliança veterotestamentária, antes dos profetas, ligada ao rito expiatório de sangue. A frase de Os 6, 6: «Porque é o amor que me agrada e não o sacrifício, o conhecimento de Deus e não os holocaustos», retomada por Jesus (Mt 9, 13; 12, 7), foi o programa essencial de toda a vida de Jesus³⁹.

A *Nova Aliança* que caracteriza a taça de vinho de 1 Co 11, 25 e Lc 22, 20, embora caracterizada, por sua vez, pelo *sangue* («Esta taça é a nova aliança no meu sangue»), só pode estar em consonância com a Nova Aliança anunciada pelos profetas, de modo directo ou indirecto. A frase de Mc 14, 24: «O meu sangue da aliança», «linguisticamente não é possível em aramaico. A estrutura de Mc das palavras eucarísticas: «isto é o meu sangue da aliança que foi derramado pela multidão» (14, 24) pertence ao âmbito do judeo-cristianismo helenista. Mas dado

³⁹ C. H. KESSLER, *Die Theologische Bedeutung des Todes Jesu*, Duesseldorf, 1970; O. KUSS, *Der theologische grundgedanke des Hebraeerbriefes*, in *Auslegung und Verkuendigung*, I, Regensburg, 1963. O. Kusse, o.c., p. 296 s., afirma que o significado do verbo *thuein* (em hebraico *zbh*), *imolar* (Ex 12,21), que tem sentido sacrificial no AT, na 1 Cor 5,7 («a nossa páscoa é Cristo») não deve ser compreendido com tal sentido sacrificial. E o mesmo se diga de Mc 14,12 e Lc 22,7. Com sentido sacrificial e expiatório interpreta J.-L. Chordat, o. c., p. 78 s.; A. GEORGE, *Les sacrifices de l'Exode dans la pensée de Jésus à la Cène*, in *Lumière et Vie*, 7 (1952) 30 s..

que o motivo da aliança se encontra em todas as formulações da tradição eucarística (Mc, Mt, Paulo, Lc) é porque foi introduzido muito cedo na forma originária: as palavras eucarísticas associaram-se com a ideia da aliança»⁴⁰.

A Nova Aliança funda-se na morte de Jesus que, por sua vez, é a lição máxima de doação e de entrega. O sentido sacrificial, se existe, é secundário. Aliás, a expressão *haima ekchynesthai* (sangue derramado) é uma expressão tipicamente semita para descrever o acto de morrer, a entrega a uma morte violenta (cf. Gn 4, 10s; 9, 6; Dt 19, 10; Sl 106, 38; Jr 7, 6; Mt 23, 35). Is 53, 12 usa a expressão «derramar a sua alma (a sua vida)» como Mc 10, 45b «dar a sua alma (ou a sua vida)».

Joachim Jeremias, por outro lado, pensa que a palavra original de Jesus sobre o pão não terá sido *corpo* (*sôma*), mas *carne* (*bisrá*). Pensa assim porque na terminologia sacrificial é usado frequentemente o binómio «carne»-«sangue» como conceitos correlativos. Assim sendo, Jesus estava a pensar na carne e no sangue do cordeiro pascal, designando-se a si mesmo como o verdadeiro cordeiro pascal, e teríamos, então, um sentido sacrificial. De maneira diferente, e de acordo com muitos outros exegetas, como B. Klappert, X. Léon-Dufour, E. Lohse, devemos responder que o binómio «corpo»-«sangue» não é corrente como binómio conceptual. No dizer de B. Klappert, «a forma original das palavras explicativas não encaixa com a terminologia sacrificial; nela não se correspondem «corpo»-«sangue», mas «meu corpo» igual a «meu morrer pela multidão». E como não se pode concluir que Jesus se tenha designado a si mesmo como cordeiro pascal, parece concluir-se que o equivalente aramaico de *sôma* seria *guphá* (*corpo, pessoa, eu*). A frase pronunciada ao distribuir o pão partido: «isto é o meu corpo» (Mc 14, 22c) significa, portanto: isto sou eu mesmo, com este pão dou-me a mim próprio. Segundo esta leitura, se Jesus interpreta a acção de lhes distribuir o pão partido (uma acção significativa) com as palavras «isto sou eu», esta frase quer dizer: os discípulos ao receberem o pão, participam da autoentrega de Jesus»⁴¹.

O mesmo sentido tem a frase sobre a taça: «isto é o meu sangue derramado sobre a multidão» (Mc 14, 24b). Já vimos que tanto no AT (cf. Gn 9, 6) como no NT (cf. Mt 23, 35) a expressão «derramar o

⁴⁰ B. KLAPPERT, *o. c.*, p. 256.

⁴¹ B. KLAPPERT, *ib.*, p. 255.

sangue» significa entregar a vida (vida = sangue) de modo violento. A *autoentrega de Jesus* (frase sobre o pão) é a sua *morte oferecida pela multidão* (frase sobre a taça). Do carácter da eucaristia como acção (profética) significante deduz-se que ao distribuir o pão partido e ao passar o vinho, a realidade significada pelas palavras acontece e vai para além de tudo o que acontece: os discípulos participam da entrega que Jesus faz da sua própria vida pelos outros»⁴². Mas isto não significa que Mc 10, 45 e 1 Cor 15, 3 não tenham *interpretado*, como já vimos, a morte de Jesus pela multidão com sentido expiatório e sacrificial, na linha de Is 53, 11 s.

Conclusões

1. A morte dum homem é o corolário da sua vida. O significativo (morte) recebe o seu significado da própria vida. Com Jesus não podia passar-se doutro modo. Em linguagem semiótica, Jesus apresentou-se durante a sua missão profético-messiânica com um *programa narrativo*: anunciar e realizar o Reino de Deus. Pelos conteúdos evangélicos fácil é concluir que este Reino de Deus é a nova acção de Deus Pai, pelo seu Filho Jesus, com o fim de re-criar a humanidade em nova Humanidade. É uma acção unilateral, absolutamente gratuita de Deus Pai pelo Filho Jesus, na continuação e consumação da história da salvação, sobretudo na constituição da Nova Aliança entrevista pelos profetas e também pela corrente sapiencial.

2. Neste programa narrativo, Deus Pai funciona como *destinador*, quer levar aos *destinatários* (povo judeu) o seu *objecto* (vontade divina) de salvação, através do *sujeito* (Jesus). Este objecto chama-se Reino de Deus. Necessariamente, o sujeito (Jesus) encontra-se com os *adjuvantes* e com os *oponentes*. Jesus anuncia a vinda do Reino de Deus sem pensar na sua morte de crucificado. As suas parábolas, a sua pregação geral, a sua actividade de taumaturgo só relatam o aspecto gratuito do Reino de Deus e o seu apelo consequente. Pouco a pouco, os mais responsáveis dos judeus dão-se conta da nova doutrina e da força carismática do *sujeito* que a anuncia e a realiza. Mas esta doutrina e o seu doutrinador vai contra a doutrina e sistema de fariseus, saduceus, zelotas e herodianos. O programa

⁴² B. KLAPPERT, *ib.*, p. 255.

narrativo de Deus Pai, pelo Filho, sofre a oposição; o *conteúdo tópico* sofre a *prova qualificativa* (qualificadora). O desejo do Pai e do Filho é que os judeus acreditem, em liberdade criadora, neste programa narrativo do Reino de Deus. Mas os judeus não o aceitam. Jesus dá-se conta disso. Assim sendo, o conteúdo tópico do Reino de Deus ou do programa narrativo vai sofrer graves alterações. Jesus dá-se conta que tal programa narrativo do Reino de Deus terá que passar pela prova de todos os profetas. Se utilizarmos a linguagem sintagmática diremos que o *sintagma contractual* da vontade inicial do Pai, na realização concreta-histórica da actividade do Filho, em estabelecer o Reino de Deus, se encontra com a realidade *sintagmática disjuncional* dos judeus, que não querem abandonar o seu mundo religioso à volta do templo, sacerdócio, sacrifícios e demais instituições de salvação-redenção judaicas. Assim sendo, não se tornam *sujeitos* do Reino de Deus segundo a visão de Jesus de Nazaré, mas *oponentes*. Então o programa narrativo inicial de Jesus sofre uma profunda alteração no seu caminhar, isto é, na modalidade do *poder*, do *querer* e do *saber*. E assim se chega ao *sintagma performativo*, que realiza realmente o Reino de Deus no gesto e nas palavras performativas da última ceia, que compendiam em si o significado último da morte de Jesus.

3. Na sua última ceia, que não sabemos se foi pascal, Jesus realiza um gesto profético-messianico através do pão e da taça do vinho. O pão e o vinho funcionam, em linguagem semiológica, como *adjuvantes*. O pão e o vinho não têm apenas um significado, mas também um *valor*. Este valor depende da intenção que o locutor (Jesus) lhes quis conferir. Trata-se dum valor de comunhão ou dum valor de sacrifício? Ao longo do trabalho vimos que a intenção de Jesus é a de conferir-lhes um valor de *comunhão*, na medida em que, unidos ao significado da sua morte, são a última palavra a traduzir a *entrega*, a *doação* e o *serviço* de Jesus a Deus e à humanidade.

4. A nível estrutural não encontramos oposição entre as palavras de Adeus ou testamentárias (Lc 22, 15-18 e par.) e as palavras eucarísticas (performativas) sobre o pão e o vinho, embora a nível de crítica literária apareça uma grande diferença entre os dois blocos textuais. Por isso mesmo é que o método sincrónico deve ser ajudado pelo diacrónico e viceversa.

5. Tanto o método sincrónico como o diacrónico nos levam à conclusão que a última ceia de Jesus, como a sua morte, não deve ser compreendida como um sacrifício incruento/cruento. A morte de alguém é o corolário da sua vida, o resumo supremo dessa vida,

a tradução em atitude final ou em sinal-gesto simbólico e performativo dessa vida. Antes de perguntarmos pelo sentido (valor) da morte de alguém temos que perguntar pelo sentido (valor) da sua vida. Jesus não reprova os sacrifícios judaicos, mas ao sacrifício cultural prefere a reconciliação com Deus em dinâmica nova: «Convertei-vos porque chegou o Reino de Deus»; «é o amor (misericórdia) que me agrada e não o sacrifício». Na boca e sentido de Jesus, o Reino de Deus é outra coisa que os sacrifícios cruentos ou incruentos, de imolação, de comunhão ou de expiação. Jesus resume toda a Lei ao mandamento do amor. Predisse a ruína do templo e o fim dos sacrifícios. Por isso, a sua última ceia, como a sua morte, devem ser interpretadas como acções profético-messiânicas de *doação, entrega, comunhão e serviço*. É uma outra linguagem da redenção.

6. Nada admira que os cristãos, a começar por Paulo, tenham interpretado a morte de Jesus com a linguagem do resgate, da substituição e do sacrifício cultural devido ao ambiente *cultural-cultural* em que se vivia. Não nos podemos admirar que Paulo afirme que, por Jesus, fomos salvos da ira divina (Ro 5, 9) ou *resgatados* pelo seu sangue (1 Co 6, 20; 7, 23; Gl 3, 13; 4, 5) ou que Jesus seja o *propiciatório* (*ilastèrion*) (Ro 3, 25), i. é., o objecto e o lugar personalizado da festa judaica da expiação.

7. Isto significa que não existe Jesus sem Cristo, que não existe um Jesus quimicamente puro, histórico e neutral e que não existe Jesus sem ser interpretado, inclusive no relato da última ceia. Marcos, com a frase, «o meu sangue da aliança» (14, 24) que, como vimos, linguisticamente não é possível em aramaico, já realça a modalidade da entrega substitutiva de Jesus. Mateus, com o seu complemento «para o perdão do pecados» (26, 27b), fórmula que deve derivar da liturgia baptismal (Mc 1, 4 par.; Ac 2, 38), mas ligada à interpretação teológica que vai desde Ex 24, 8 até Jr 31, 31-34, interpreta a salvação baseada na morte de Jesus como dom do perdão dos pecados. A Eucaristia, para Mateus, realiza esse perdão. Paulo não fala apenas da aliança, mas da *nova* aliança no sangue de Cristo. Ao beberem da taça, «os que celebram a Eucaristia participam da nova ordenação salvífica fundada por Deus na morte de Cristo; a comunidade experimenta, pois, a validade actual da nova aliança (Jr 31, 31 ss.) baseada na morte do Kyrios (Ex 24, 8). E ao comer do pão partido, a comunidade reunida participa do Senhor entregue à morte por ela, uma vez que *sôma* (corpo) não significa apenas a substância, mas a pessoa na

sua coporeidade»⁴³. Lucas apresenta, de modo genial e com grande arte, os dois blocos bem distintos: a perspectiva escatológica (vv. 16-18) e a perspectiva perfomativa (vv. 19-20). É natural que os vv. 15-20 tenham a sua origem na tradição original testamentária, mas que evoquem também a temática escatológica que está no centro da hagadá pascal judeo-cristã. Os judeo-cristãos esperam pela parusia na noite pascal, como os judeus esperam celebrar a ceia pascal, no próximo ano, na Jerusalém restaurada. À expectativa dos judeus: «na próxima vez em Jerusalém», corresponde o *maranathá* judeo-cristão. João, com o binómio *sarx-haima* (carne-sangue) em 6,51 e com a frase «mastigar a carne» (*trogeîn mou tèn sarka*) e «beber o sangue» (*pinneîn mou to haima*), no v. 54, situa-se num estádio eclesial mais tardio, muito possivelmente numa atitude eclesial antidoceta.

8. A nova linguagem da redenção, a partir do nosso estudo à última ceia de Jesus, faz realçar a *autoentrega* de Jesus, a *comunhão* e o *serviço*. Foi a partir desta linguagem e da realidade existencial jesuânica subjacente que apareceram as interpretações teológicas de Paulo, Mateus, João, bem como as interpretações posteriores eclesiais da teologia da recapitulação, satisfação, libertação, etc. O regresso à origem só pode enriquecer a realidade signifiicante e significativa do *Coração de Jesus*, objecto central deste Simpósio Internacional, redefinido na realidade teológica da redenção.

J. CARREIRA DAS NEVES

⁴³ B. KLAPPERT, *ib.*, p. 257.